Early Journal Content on JSTOR, Free to Anyone in the World

This article is one of nearly 500,000 scholarly works digitized and made freely available to everyone in the world by JSTOR.

Known as the Early Journal Content, this set of works include research articles, news, letters, and other writings published in more than 200 of the oldest leading academic journals. The works date from the mid-seventeenth to the early twentieth centuries.

We encourage people to read and share the Early Journal Content openly and to tell others that this resource exists. People may post this content online or redistribute in any way for non-commercial purposes.

Read more about Early Journal Content at http://about.jstor.org/participate-jstor/individuals/early-journal-content.

JSTOR is a digital library of academic journals, books, and primary source objects. JSTOR helps people discover, use, and build upon a wide range of content through a powerful research and teaching platform, and preserves this content for future generations. JSTOR is part of ITHAKA, a not-for-profit organization that also includes Ithaka S+R and Portico. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Bemerkungen über die Philoſophie der Megariſchen Schule.

Von

Herrn Profeſſor Heinrich Ritter zu Berlin.

Es liegt eine fleißig, mit Geſchick und Gelehrſamkeit verfaßte Schrift des Hrn. Dr. Deycks über die Philoſophie der Megariker[1]) vor uns, welche uns der Mühe überhebt, ein weitläuftiges Material zur Geſchichte dieſer Männer herbeizuſchaffen, und auch die Ueberlieferungen mit einſichtigen Bemerkungen begleitet hat. Wer aber weiß, wie fragmentariſch dieſer Theil der Geſchichte uns überliefert worden iſt und wie räthſelhaft deswegen er uns erſcheint, der wird ſich nicht darüber wundern, wenn wir es nicht für überflüſſig erachten, der angeführten Schrift einige Bemerkungen beizufügen, nicht um die Unterſuchung über dieſen Gegenſtand abzuſchließen, denn abgeſchloſſen möchte ſie wohl nicht ſo bald werden können, ſondern nur um einige Wege zu zeigen, auf welchen man ſich dem Verſtändniſſe jener Räthſel nähern könne.

Als eine der Hauptvorſchriften für geſchichtliche Forſchungen über philoſophiſche Lehren iſt es wohl offenbar zu betrachten, ſich zuerſt darüber ſicher zu ſtellen, was nach den Ueberlieferungen das eigenthümliche Weſen, der Geiſt und Mittelpunkt der Lehre ſey. Erſt wenn man hierüber ſicher geworden, wird man leicht über Nebendinge ſich verſtändigen, ja ſelbſt Misverſtändniſſe in den Ueberlieferungen nachweiſen können. In allen philoſophiſchen Lehren nemlich kann man einen weſentlichen Mittelpunkt oder einen Kreis von Hauptgedanken un-

1) De Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis. Scrips. Ferd. Deycks. Bonnae 1827.

terſcheiden von mancherlei Nebenwerken, welche ſich, faſt möchte ich ſagen, zufällig daran angeſchloſſen haben, indem dieſe nicht aus dem Geiſte der Lehre, ſondern aus manchen vorübergehenden Erregungen und äußern Verhältniſſen, zuweilen aus einer eigenen Unklarheit und Verwirrung der Philoſophen, welche die Lehre ausbildeten, zuweilen aus einem unüberlegten polemiſchen Eifer gegen Andersdenkende hervorgegangen ſind. Solche Nebenwerke pflanzen ſich nicht ſelten in der Ueberlieferung ſorgfältiger fort als das Weſentliche der Lehre, indem ſich die Polemik am leichteſten an das Polemiſche anſchließt, Schroffheiten in der Meinung die Aufmerkſamkeit am meiſten erregen, und wenn man im Weſentlichen Uebereinſtimmung findet, die Ausführung im Einzelnen um ſo mehr zur Prüfung auffordert. Daher hat man in der Geſchichte der Philoſophie ſehr darauf zu achten, daß man nicht einzelnen Lehren, welche in keiner genauen Verbindung mit der ganzen Haltung des Syſtems ſtehen, zu große Bedeutung beilege.

Wir fragen uns alſo auch bei unſern Unterſuchungen über die Megariſche Schule: was iſt der Grundcharakter ihrer Lehre? Um dieſen zu beſtimmen, können wir nicht wohl anders, als in einige allgemeine Betrachtungen eingehn, welche das Verhältniß der Megariker zu der philoſophiſchen Bildung ihrer Zeit zu erörtern geeignet ſind. Die Megariker werden allgemein zu den Sokratikern gezählt; von ihnen, als ſolchen, müſſen wir auch erwarten, daß ſie, wie Sokrates ſelbſt und alle ſeine philoſophirenden Schüler, mit moraliſchen Lehren und mit dialektiſchen Fragen ſich beſchäftigt haben werden. Damit ſtimmen auch die Ueberlieferungen überein. Allein dies charakteriſirt ſie nicht gegen die übrigen Sokratiker; es iſt nur das Allgemeine, nicht das Eigenthümliche ihres Weſens. Um nun dieſes zu finden, müſſen wir bemerken, daß wir unter den philoſophirenden Schülern des Sokrates nur Einen finden, welcher das Sokratiſche Princip ohne Einſeitigkeit in ſich fortgebildet hat, den Platon, während die übri-

gen, nur mit einigen Brocken des reichen Sokratiſchen Geiſtes genährt, einſeitigen Richtungen in der Philoſophie, wie ſie auch ſchon vor dem Sokrates ſtatt gefunden hatten, folgten. Man wird vielleicht dieſes Urtheil über den Ariſtippos, den Antiſthenes und den Megariker Eukleides hart finden; aber die Geſchichte hat ſie härter verurtheilt, als wir es thun. Denn uns ſcheint es unmöglich, daß eine Lehre einen ſo bedeutungsloſen Abtritt aus der Geſchichte genommen haben ſollte, wie es allen dieſen drei Lehren ergangen iſt, wenn in ihnen ein tiefer Gehalt und eine wahre Fortbildung für ihre Zeit gelegen hätte. Aber es iſt allen bedeutenden Philoſophen ſo gegangen, wie wir es auch beim Sokrates annehmen, daß ſie nemlich unter ihren Schülern auch ſolche hatten, welche nicht tief unter die Schale ihrer Lehre eindringen konnten, aber doch Geſchick genug hatten ſich Anhänger zu verſchaffen. Wir ſprechen dieſen Männern nicht ein gewiſſes Talent ab, ſpekulative Ideen zu faſſen und auch im Einzelnen weiter zu bilden; aber der univerſelle Blick möchte ihnen gefehlt haben, durch welchen allein der ganze Geiſt einer Lehre aufgefaßt wird.

Gehn wir nun davon aus, daß bei einem Philoſophen, welcher eine neue Entwicklungsweiſe in der Wiſſenſchaft beginnt, die Kraft, welche ihn zur Reformation des Alten treibt, eben in dem ganzen Geiſte ſeiner Lehre liegt, ſo wird es uns erklärlich, warum die Unvollkommnern ſeiner Schüler immer in einem Misverhältniſſe zu den Fortſchritten ihrer Zeit ſtehen. Sie meinen, das Alte ſei freilich nicht mehr in ſeiner Beſchränktheit feſt zu halten, aber vieles von ihm könne doch ganz in demſelben Sinne gebraucht werden, in welchem es die Frühern aufgeſtellt hatten; denn ſie bemerken nicht, daß der Geiſt der neuen Lehre alles an ſich ziehe und nichts gelten laſſen könne, was nicht in dieſem Geiſte aufgefaßt worden ſei. Daher begegnet es auch nicht ſelten, daß ſolche, welche als bejahrte Männer, nachdem ſie philoſophirend ſchon Man-

ches sich versucht hatten, auf Lehrer stoßen, wie Sokrates und Kant waren, nun im Streite zwischen ihren alten und den neu erworbenen Lehren den Mittelweg gehen, welcher von uns bezeichnet worden ist. So wissen wir vom Antisthenes, daß er als bejahrter Mann, der selbst schon eine Sophisten-Schule gehalten hatte, zum Sokrates kam, und so möchte auch wohl der Megariker Eukleides zu den ältern Schülern des Sokrates gehört haben, wenn man die Verhältnisse seines Lebens berücksichtigt und der Erzählung beim Gellius über die Gefahr, mit welcher er den Sokrates aufsuchte, nicht allen Glauben versagt[2]). Diese Sokratiker, wie auch den Aristippos, möchte ich als die Fortpflanzer älterer philosophischer Richtungen in der Sokratischen Schule selbst, als die fortlebenden Momente der alten Zeit betrachten. Ihnen blieb die neue Richtung zwar nicht ganz fremd, aber sie suchten sie doch im Sinne der frühern Bildung aufzufassen. Aehnliche Erscheinungen sehen wir bei der Bildung aller philosophischen Schulen sich erneuen.

Gehen wir von diesem Gesichtspunkte aus, so möchte der Charakter eines jeden dieser unvollkommenen Sokratiker nach der Richtung zu bestimmen sein, welche aus der ältern Philosophie und aus der ältern Denkart überhaupt sich in dem einen und in dem andern fortpflanzte. Das Vorhandensein solcher vorsokratischen Richtungen ist in ihnen nicht zu verkennen, wie denn im Aristippos der Geist Demokritischer und Protagorischer Denkart sich fortpflanzt, Antisthenes an seinen Lehrer, den Gorgias, und an den altattischen Freiheitssinn,

2) Herr Deycks nimmt an, Eukleides sei etwa Altersgenosse des Platon gewesen. S. 5. Dagegen scheint mir zu sein, daß Eukleides nach dem Tode des Sokrates wahrscheinlich als Führer der Sokratischen Schule betrachtet wurde, welches sein durch höheres Alter begründetes Ansehn unter den Sokratikern voraussetzen möchte; ferner daß die Erzählung b. Gellius (VI, 10.) sich auf Thucyd. I, 139 zu beziehen scheint, wonach denn Eukleides schon zu Anfange des Peloponnesischen Krieges mit dem Sokrates bekannt gewesen sein würde; endlich ist die Lehre des Eukleides der Vermuthung günstig, daß er noch mehr in der alten, als in der neuern Philosophie gelebt habe.

endlich Eukleides, was auch den Alten nicht verborgen blieb, an die Lehre der Eleaten unverkennbar erinnert.

Ehe wir jedoch dies weiter entwickeln, wird noch die Frage zu erörtern sein, wie sich Eukleides zu der von ihm gestifteten Megarischen Schule möge verhalten haben. Diese Frage ist besonders deswegen von Wichtigkeit, weil über keinen der Megariker uns hinlängliche Thatsachen bekannt sind, um über seine Lehre ein einigermaaßen vollständiges Urtheil abgeben zu können, so daß wir auch überhaupt zu keinem einigermaaßen anschaulichen Ergebniß gelangen würden, wenn wir nicht, die Lehren aller Megariker zusammennehmend, sie für den Ausdruck einer philosophischen Gesinnung betrachten dürften. Es findet sich aber auch nichts, was uns hieran verhindern könnte. Denn sowohl die Alten bezeugen einstimmig die Einheit der Megarischen Lehre, als auch die Ueberlieferungen über diese damit übereinstimmen. Wir unterscheiden drei Hauptbestandtheile ihres Systems, das dialektische Zurückführen alles Seins auf die reine Einheit nach der Lehre der Eleaten, die Art, wie sie damit die Sokratische Lehre vom sittlich Guten verbanden und endlich die logischen Sätze, welche sich auch an Sokratische Untersuchungen anschlossen, aber von ihnen mit sophistischer Streitsucht durchgeführt wurden und deswegen an die Sophismen des Zenon von Elea erinnern. Diese drei Hauptbestandtheile sind schon beim Eukleides zu finden, bei seinen nächsten Nachfolgern verliert sich die Kunde von dem einen oder dem andern, aber auch bei den letzten Megarikern, so weit wir von ihnen wissen, tritt das, was in der Mitte vermißt wurde, wieder an das Licht, zum deutlichen Beweise, daß keiner dieser Bestandtheile von der Schule aufgegeben worden war. Beim Eukleides, wie schon gesagt, finden sich alle drei Bestandtheile, wie man allein aus dem Diogenes Laertios [3]) lernen kann; von dem, welcher ihm der Zeit nach der nächste gewesen zu sein scheint, dem Eubulides, kennen

3) II, 106; 107.

wir nur gewiſſe ſophiſtiſche Kunſtſtücke, welche auch dem Eukleides nicht fremd geweſen ſein mögen[4]); vom Diodoros Kronos ſind uns nur logiſche Sätze und ſolche Lehren, welche die Bewegung und das Werden aufheben, bekannt; beim Stilpon aber, einem der jüngſten und der berühmteſten Megariker, finden wir wieder neben den logiſchen Sätzen auch die ethiſche Geſinnung und Lehre, ſo wie auch Spuren, daß er die letztern in Verbindung mit der Anſicht von der höchſten, unwandelbaren Einheit zu bringen ſuchte.

Nun muß man aber wohl unterſcheiden diejenigen, welche einige Gemeinſchaft mit der Megariſchen Schule gehabt haben, und die echten Megariker. Niemand wird z. B. den Redner Demoſthenes, weil er den Eubulides gehört haben ſoll, zu den Megarikern zählen wollen. So zu unterſcheiden, iſt um ſo mehr nöthig, als zur Zeit der Megariſchen Schule es ſchon ſehr im Gebrauch war, mehrere Lehrer in der Philoſophie zu hören. Außerdem darf man ſich auch nicht von gewiſſen allgemeinen Benennungen täuſchen laſſen, mit welchen vorzugsweiſe die Megariker bezeichnet werden, welche aber auch wohl andern Philoſophen, die nur einiges mit den Megarikern gemein hatten, beigelegt werden konnten, oder vielmehr wirklich beigelegt wurden. Von dieſer Art ſind die Namen der Eriſtiker und der Dialektiker. Herr D. hat ein Verzeichniß von ſolchen Männern gegeben, welche Dialektiker genannt wurden, ohne Megariker zu ſein[5]); nur in einem Punkte ſtimmen wir hierüber mit ihm nicht überein, nemlich daß er den Dialektiker Philon zu den Megarikern rechnet, denn obgleich er von einigen für einen Schüler des Diodoros Kronos gehalten wird[6]), möchte doch die Polemik, welche er gegen die Sätze des Diodoros richtete, Zweifel erregen, ob er im Geiſte der Megariſchen Schule philoſophirt habe. Ebenſo ob mehrere Stellen

4) S. Deycks p. 6.
5) Pag. 9.
6) Die Stelle b. Diog. Laert. VII, 16., auf welche man ſich beruft, iſt zweideutig.

des Platon und des Aristoteles auf die Megariker bezogen werden dürfen, weil in ihnen von Eristikern gesprochen wird, darüber ist Herr D. selbst in Zweifel, noch mehr aber finden wir uns zum Zweifel geneigt.

Indem wir nun sogleich in die Mitte der Megarischen Lehre einzudringen suchen, bemerken wir, daß zwei Bestandtheile ihrer Philosophie, von welchen der eine die Eleatische Einheit des Seienden, der andere die Sokratische Richtung auf das sittliche Gute hervorhob, mit einander auf das Innigste verknüpft sind, mit ihnen aber auch der dritte, die logischen Sätze, in einigem Zusammenhange steht, so weit wir sehen können, vielleicht aber auch noch in einem engern Zusammenhange gestanden hat, als die unzusammenhängenden Ueberlieferungen verrathen. Wir wollen zuerst die beiden ersten Bestandtheile untersuchen, welche nicht gut in der historischen Forschung von einander getrennt werden können.

Zuerst vom Eukleides wird uns gesagt, er habe nur Eins angenommen, welches das Gute sei; das aber, was dem Guten entgegengesetzt sei, habe er gelehrt, sei nicht [7]). Das eine Gute zerfalle auch nicht in eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, sondern es sei nur eine Tugend [8]). Daß nun diese Lehren der gewöhnlichen Vorstellung durchaus entgegengesetzt sind, leuchtet ein, und wir würden schon daraus berechtigt sein zu schließen, daß Eukleides mit den Eleaten der Wahrnehmung und sinnlichen Vorstellung allen Glauben versagt habe, um allein der vernünftigen Einsicht zu vertrauen, wenn dies auch nicht ausdrücklich als Lehre der Megariker bezeugt würde [9]).

Wenn nun hiernach der Gegensatz zwischen dem Scheinbaren und dem Wahren den Megarikern hervorgetreten war, und vorausgesetzt werden darf, daß die Megariker eben so we-

7) Diog. Laert. II, 106.
8) Ib. VII, 161.
9) Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 17.

nig, wie die Eleaten, die Wirklichkeit deſſen, was in der Wahrnehmung ſich uns, wiewohl nur dunkel und verworren darſtellt, leugnen wollten, ſo war es ihnen nothwendig, ein Merkmal des Wahren, wodurch es im Scheinbaren erkannt werden könne, aufzuſtellen. Dieſes Kennzeichen ſcheint Cicero anzugeben, wenn er ſagt: Megarici — id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper[10]. Das simile in dieſer Stelle iſt Ueberſetzung des griechiſchen ὅμοιον, welches den Eleaten die gänzliche Einerleiheit des wahren Seins bezeichnet [11]. Hiernach würden die Megariker die ſinnlichen Erſcheinungen nach der Regel beurtheilt haben, daß in ihnen nur das gut und wahr ſei, was ſich als einig in ſich ſelbſt, als gänzlich ohne allen innern Widerſpruch und als beſtändig gleich bleibend erweiſe; auch dies wieder der Eleatiſchen Lehre nicht unähnlich, welche in dem ätheriſchen Feuer, dem überall ſich ſelbſt gleichen[12], das Wahre zu erkennen meinte, nur daß die Megariker, als Schüler des Sokrates, das auf ethiſche Weiſe verfolgten, was die Eleaten auf der phyſiſchen Seite geſucht hatten. Man kann in der gänzlichen Einheit und Unveränderlichkeit des Guten die Art nicht verkennen, wie Sokrates alle Tugend für eins, für vollendete Vernünftigkeit anſah und dabei auf die unerſchütterliche Tapferkeit der Seele drang, welche von Antiſthenes Sokratiſche Stärke genannt wurde.

Mit dieſer Lehre der Megariker überhaupt und des Eukleides im Beſondern ſteht nun auch ein Satz des Stilpon in der genaueſten Verbindung. Nach ihm iſt der Weiſe ſich ſelbſt genug und beſiegt nicht nur jedes Uebel, ſondern fühlt es nicht einmal[13]. Man mußte wohl den Stilpon für einen

10) Acad. II, 42.

11) S. die Fragmente des Parmenides v. 83. Brandis.

12) Parmenid. v. 114 — 120.

13) Senec. ep. IX. An merito reprehendat in quadam epistola Epicurus eos, qui dicunt, sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc objicitur Stilponi ab Epicuro, et his, quibus summum bonum visum est animus im-

ſehr verkehrten Menſchen halten, wenn man dieſen ſeinen Satz auf den Weiſen bezog, wie er im menſchlichen Leben erſcheinen mag. Aber es iſt auch, wie die Stelle des Seneca ausdrücklich bemerkt, von einem ſolchen Weiſen gar nicht in ſeinem Satze die Rede, ſondern vom höchſten Gut, wie es im leidenloſen oder aller ſinnlichen Affection unfähigen Geiſte zu ſuchen ſei, und wenn von dieſem geredet wurde, ſo war es nur ganz folgerecht von Stilpon, daß er von deſſen Begriffe auch jedes Gefühl des Uebels ausſchloß. Wenn Stilpon das höchſte Gut ſich auch unter dem Begriffe des vollkommenen Weiſen darſtellte, ſo wollte er damit wohl nur bezeichnen, daß ſich das Gute oder das wahre Weſen der Dinge auch in dem weiſen Menſchen, wiewohl nur unvollkommen und nur in der unſichern Vorſtellung offenbare; dann durfte er aber auch nicht verſäumen, hinzuzuſetzen, daß in dem Gefühle des Uebels, welches in dem weiſen Menſchen zu ſein ſcheine, nur etwas der Vorſtellung, aber nicht der Wahrheit Angehöriges ausgedrückt ſei.

Mit dieſer Beziehung ihrer Lehre auf die ſinnliche Vorſtellung trat nun aber nothwendig auch die negative Seite der Megariſchen Lehre heraus und es läßt ſich denken, daß dieſe in den moraliſchen Lehren ſich in einer unnatürlichen Härte geäußert haben werde. Dies iſt ſchon in der oben angeführten Stelle hinlänglich angedeutet, indem es ausdrücklich als Lehre des Stilpon angeführt wird, daß der Weiſe des Freundes nicht bedürfe; noch härter aber drückt es ſich darin aus, daß Stilpon auch zu der Meinung ſich bekannte, ein fremdes Vergehn ſei auch unſerm Wohl fremd[14]). Doch haben wir hierin nicht den Ausdruck der ſelbſtſüchtigen Autarkie, wie ſie in der kyniſchen Schule herrſchte, zu erblicken,

patiens. — Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit, illorum ne sentit quidem.

14) Plut. de tranqu. anim. 6. Das, was Plutarch als Anekdote erzählt, ſcheint aus einem Geſpräche des Stilpon, welches Metrokles überſchrieben war, zu ſtammen. Diog. Laert. II, 120.

vielmehr konnte den Megarikern, da ſie auf die Einheit alles Wahren drangen, das Zuſammengehören alles Vernünftigen nicht unbekannt ſein; jene Geſinnung oder jene Sentenz des Stilpon zeigt nur, wohin die Megariſche Lehre, daß alles Böſe durchaus nichtig ſei, ausſchlagen mußte.

Um hier ſogleich alles, was uns von den ſittlichen Lehren der Megariker erzählt wird, zuſammenzufaſſen, wollen wir auch der Lehre des Eukleides erwähnen, daß die Tugend nur eine ſei, aber mit vielen Namen benannt werde[15]). Wie dies mit der Sokratiſchen Lehre, daß alle Tugend auf vernünftige Einſicht zurückkomme, zuſammenhängt, iſt leicht einzuſehen. Wenn wir es aber mit dem gleichartigen Satze des Eukleides, daß auch das eine Gute, welches allein wahrhaft ſei, mit verſchiedenen Namen, bald Vernünftigkeit, bald Gott, bald Geiſt u. ſ. w., benannt werde[16]), vergleichen, ſo ſcheint es uns eine noch nähere Beziehung zu dem Eleatiſchen Elemente der Megariſchen Lehre zu haben. Da nemlich von den Megarikern, wie von den Eleaten, das Wahre von dem Scheinbaren, welches nur in der Vorſtellung oder Meinung, nicht aber mit der wahren Gewißheit der Vernunft aufgefaßt werden könne, unterſchieden wurde; ſo lag ihnen ob, auf irgend eine Weiſe zu erklären, wie der Schein werde, da doch nur das Wahre ſei. Wie wenig nun auch dies eine wahre Erklärung zuläßt, ſo haben wir doch der Verſuche genug, eine Erklärung zu geben, indem man den urſprünglichen und unverſöhnlichen Gegenſatz des reinen Gegentheils zwiſchen Wahrheit und Schein auf weniger augenſcheinliche Gegenſätze zurückführte. Die Eleaten ſcheinen ſich mit dem Einfachſten begnügt zu haben, nemlich den Schein aus der ſinnlichen Empfindung abzuleiten, und wenn wir der ſchon angeführten Ausſage des Ariſtokles trauen, ſo ſind ihnen auch hierin die Megariker gefolgt. Aber dadurch wird nicht ausgeſchloſſen, daß

15) Diog. Laert. VII, 161.
16) Ib. II, 106.

ſie auch noch auf andere Weiſe dem Urſprunge des Scheins beizukommen geſucht haben könnten. Nun iſt aber der Schein nach ihrer Meinung die Vielheit und Verſchiedenheit im Werden und Beſtehen, und wenn daher Eukleides ſagte, es ſei nur Eins, es werde aber dies Eins mit vielen Namen benannt, ſo wollte er damit wohl andeuten, ein Grund des Scheins ſei auch darin zu ſuchen, daß wir viele Namen für das haben, was im Grunde nur eine Sache ſei; ſo habe ja auch Sokrates bewieſen, daß nur eine Tugend ſei, obgleich uns viele Tugenden zu ſein ſchienen wegen ihrer vielen Namen. Daß wenigſtens eine ſolche Meinung ausgeſprochen worden war, ſcheint Platon [17]) anzudeuten, indem er bemerkbar macht, daß diejenigen, welche zwei Namen für eine Sache, ja welche auch nur einen Namen, der verſchieden von der Sache iſt, ſetzen, ſchon dadurch der Behauptung widerſprechen, daß nur Eins ſei.

Doch hierüber werden wir wohl wenigſtens in einem Punkte die Beiſtimmung des Herrn D. entbehren, indem er gefunden zu haben meint, daß die Megariker nicht nur eine Verſchiedenheit der Namen, ſondern auch der Ideen angenommen hätten. Hierüber nun zu einem Reſultate zu kommen, iſt uns auf alle Weiſe nothwendig, da gar vieles in der Megariſchen Philoſophie davon abhängt. Es handelt ſich hier von der Deutung, welche man einer bekannten Stelle im Sophiſten des Platon [18]) geben ſoll. Schleiermacher in ſeiner Einleitung zum Sophiſten [19]) hat, noch ſehr zweifelnd, die Vermuthung aufgeſtellt, daß unter den Philoſophen, welche für das wahre Weſen der Dinge gewiſſe intelligible und unkörperliche Arten ausgeben, die Megariker verſtanden ſein möchten. Darin folgt ihm nun Herr D., weniger zweifelnd, ja mit Sicherheit entſcheidend [20]) und Heindorf hat freilich

17) Sophist. p. 244. b. f.
18) Pag. 245. e. f.
19) Pag. 134.
20) Pag. 40. Haec fere sunt summi philosophi (sc. Schleierma-

ſchon früher in ſeinen Noten ebenſo gethan. Doch ſcheint es mir ein anderes zu ſein, bei der Erklärung einer dunkeln Stelle eine Meinung zu wagen, als dieſe Meinung in die Reihe geſchichtlicher Thatſachen einzuordnen. Wenn ich nun auch nicht hoffen darf, die Erklärung jener Stelle ſonderlich weiter zu bringen, ſo kann ich doch nicht unterlaſſen, einige Bedenken gegen die vorgeſchlagene und angenommene Erklärung zu äußern. Zuvor muß ich jedoch bekennen, daß ich die Meinung, welche ich früher in meiner Geſchichte der Joniſchen Philoſophie kühner, als ich ſollte, über jene Stelle gewagt habe, ohne ſie durch Gründe, welche ſich wohl auffinden ließen, vertheidigen zu wollen, ganz fallen laſſe, daß ich ferner auch Schleiermacher's Meinung theile, Platon ſpreche in ihr nicht von ſeiner Ideenlehre, und endlich daß in ihr von einer ganz bekannten Lehre gehandelt werde. Indem ich dies letztere zugebe, muß nur nicht überſehen werden, daß unſere Kenntniß der alten Philoſophie ſo voller Lücken iſt, daß eine Lehre, welche zu Platon's Zeiten in Athen ganz bekannt war, zu unſern Zeiten wohl ſehr unbekannt ſein kann. Außerdem iſt auch darauf zu achten, daß Platon's Manier in der Anführung und Beſtreitung fremder Lehren ſelten von der Art iſt, daß ſich nach ihr die genauere Beſtimmung der Lehre auffaſſen ließe, denn in der Regel hält er ſich weniger an den eigenthümlichen Ausdruck, noch auch an das ganze Weſen der Lehre, als an die Seite derſelben, welche zu ſeiner gegenwärtigen Unterſuchung gehört. Für den vorliegenden Fall iſt beſonders zu bemerken, daß auf den Ausdruck εἴδη gar nichts gebaut werden darf, da er ſelbſt im Sprachgebrauch Platon's, noch vielmehr aber der älteren Philoſophen, ſehr unbeſtimmter Bedeutung iſt, der Zweck des Platon aber nur dahin geht, zwei einander entgegengeſetzte Lehren zu widerlegen, von welchen die eine viele körperliche, den

cheri) rationes, quas ego, quum certissimae et ab omni parte munitae esse videantur, confirmatione egere non arbitror. cf. p. 43.

äußern Sinnen empfindbare Dinge, die andere aber viele unkörperliche, nur durch die Vernunft gedenkbare, mit keinerlei Werden verknüpfte Formen des Seins, also gleichsam geistige oder vielmehr intelligible Atome, den Leibnitzischen Monaden vergleichbar, annahm. Wer nun diese letzte Lehre so recht eigentlich systematisch ausgebildet habe, wollen wir hier nicht entscheiden, obwohl manches aus dem Alterthume dahin gezogen werden könnte; unser Zweck ist nur zu zeigen, daß die Megarische Lehre in jener Stelle des Platon schwerlich bezeichnet werden könne. Zuerst ist es wohl klar, daß Platon nicht eine ganz neuerlich entstandene Meinung, auch nicht eine solche, welche in einer einzelnen Schule allein ihren Sitz hatte, sondern eine weit verbreitete Denkart im Sinne hat; denn sonst würde er wohl nicht sagen: ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη ἀεὶ ξυνέστηκε [21]). Was nun besonders die Megariker betrifft, so scheint mir dagegen, daß sie gemeint sein sollen, in den Ausdrücken des Platon auch dies zu sprechen, daß er die beiden erwähnten Parteien als ἄλλως λέγοντας den διακριβολογουμένοις ὄντος τε πέρι καὶ μή [22]) entgegensetzt; denn wenn auch der letztere Ausdruck in dem Zusammenhange, in welchem er hier gebraucht wird, seine Schwierigkeiten hat, so konnten doch wohl die Megariker nicht ἄλλως λέγοντες, d. h. solche, welche, wie Herr D. richtig erklärt, temere nulloque certo consilio, über das Seiende und Nicht-Seiende gesprochen hätten, genannt werden [23]), da eben

21) Pag. 246. c.

22) Pag. 245. e.

23) Hierbei bemerke ich, daß Herr D. kein recht sicheres Urtheil über das Verhältniß des Platon zu den Megarikern gehabt zu haben scheint, indem er auf der einen Seite meint, Platon hätte aus alter Freundschaft die Megariker in seiner Polemik immer ganz mild behandelt, und doch auch annimmt, unter den ἄλλως λέγοντες seien sie verstanden. Dieser Ausdruck ist doch ziemlich verächtlich. Noch mehr aber, Herr D. bezieht auch Plat. Soph. 251. b: c., welche Stelle Schleiermacher mit größerer Wahrscheinlichkeit auf den Antisthenes bezogen hat, nicht nur auf diesen, sondern auch auf die Megariker, obgleich in dieser Stelle die Geistesarmuth auch eben kein milder Vorwurf ist. Herr D. traut auch hierin dem, was Schleiermacher ver-

ſie am meiſten unter den Sokratikern auf den ſtrengen Begriff des Seienden nach Vorgang der Eleaten drangen. Nun hat zwar Herr D. mancherlei zur Beſtätigung der Schleiermacherſchen Vermuthung beigebracht, aber nichts, was die Hauptſache betrifft, nemlich den Beweis, daß die Megariker eine Vielheit in der Einheit des Seienden angenommen hätten, wenn man nicht etwa eine Stelle des Platoniſchen Parmenides[24]), welche er wieder mit Schleiermacher auf die Megariker, aber aus reiner Vermuthung, beziehen will, für einen Beweis gelten laſſen ſoll. Alſo die Meinung, welcher wir unſere Beiſtimmung verſagen müſſen, beruht auf nichts, als auf Vermuthungen über einige dunkle Stellen des Platon; wir können ihr aber andere Gründe aus ſichern Ueberlieferungen über die Lehre der Megariker entgegenſetzen. Denn außerdem, daß es uns unglaublich ſcheint, daß die Lehre der Megariker von der Vielheit der intelligibeln Dinge ganz offen in ihren Schriften da gelegen habe und allgemein bekannt geweſen ſei, ohne daß irgend einer der Alten, welche doch die Uebereinſtimmung ihrer Lehre mit der Eleatiſchen bemerkt haben, von dieſer wichtigen Abweichung von derſelben uns etwas verrathen haben ſollte, finden wir es auch noch beſonders gegen die Meinung Schleiermacher's ſtimmend, daß die Alten ſagen, in den Namen hätten die Megariker Vielheit angenommen, dagegen das viel Wichtigere verſchweigen ſollen, daß ſie auch in den Dingen Vielheit geſetzt hätten. Ferner in der ſchon angeführten Stelle des Cicero finden wir einen ganz klaren Gegenbeweis gegen jene Meinung. Nicht nur nimmt dieſer, griechiſchen

muthet hat, zu viel. Es mag wahr ſein, daß Platon vermeidet, gegen die Sokratiker mit Nennung ihrer Namen zu polemiſiren, vielleicht aus alter Freundſchaft; aber er hat wohl noch einen andern Grund, ihre Lehren ſelten zu erwähnen, denſelben Grund, weswegen auch Ariſtoteles ſie nur ſelten und obenhin erwähnte, nemlich weil ſie ihm zu unbedeutend ſchienen. Im Vorbeigehen erwähne ich, daß Herr D. mit Recht die Vermuthung Schleiermacher's verwirft, auch Theaet. p. 201. c. f. beziehe ſich auf die Megariker.

24) 131. a.

Ueberlieferungen folgend, die völlige Uebereinſtimmung der Megariſchen Lehre mit der Eleatiſchen an, welches er wohl thun konnte, wenn die Megariker die Eleatiſche Lehre erweiterten, nicht aber, wenn ſie ihr in einem Hauptpunkte widerſprachen; ſondern auch die Ausdrücke, in welchen er die Megariſche Lehre niederlegt, ſind von der Art, daß ſie ſowohl als wörtliche Ueberſetzung des Griechiſchen anzuſehen ſind, als auch Eleatiſchen Ausdrücken genau entſprechen, und nach dem Eleatiſchen Sprachgebrauche genommen, die gänzliche Einerleiheit des Guten, welches das allein Wahre iſt, bezeugen. Denn, wie ſchon erwähnt, das lateiniſche simile iſt das griechiſche ὅμοιον, und dieſes Wort, gleichbedeutend mit ὁμόν, ἶσον, ἑωυτῷ πάντοσε τωυτόν, iſt von den Eleaten in dem Sinne ausgeprägt worden, daß es die gänzliche Aufhebung alles Unterſchiedes und aller Vielheit ihnen bezeichnet, weswegen auch Xenophanes auf die Kugelgeſtalt des All [25]), Parmenides auf die Aufhebung aller Trennung im All [26]) aus der Gleichheit ſchließt, und die ſpätern Berichterſtatter beſtändig ſich dieſes Wortes bedienen, um die Aufhebung aller Vielheit in der Einheit der Eleaten zu bezeichnen [27]). Dies allein ſcheint mir hinreichend, jenen Vermuthungen ein Ziel zu ſezzen; doch finden ſich noch andere Spuren, daß die Megariker keinesweges die Vielheit der Ideen zugeben, indem ausdrücklich geſagt wird, daß Stilpon gegen die Ideenlehre polemiſirt habe [28]). Herr D. [29]) ſucht zwar zu zeigen, dieſe Polemik ſei nicht gegen die Platoniſchen Ideen gerichtet geweſen, ſondern nur gegen die allgemeinen Vorſtellungen von ſinnlichen Gegenſtänden; allein wir müſſen zweifeln, ob dieſe Unterſcheidung der alterthümlichen Lehre von den Ideen gemäß ſei,

25) Simpl. in Ar. phys. fol. 5. 6.
26) V. 83.
27) Timon ap. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 224.; Plut. ap. Euseb. pr. ev. I, 8.; Orig. phil. 14. etc.
28) Diog. Laert. II, 119.
29) Pag. 82. 83.

und wir finden ſonſt keine Lehre von den Ideen bei den Alten, gegen welche Stilpon auf die Weiſe, wie er es that, hätte polemiſiren können, außer der Platoniſchen. Doch wir verſparen uns die Unterſuchung hierüber, um ſie mehr im Zuſammenhange bei der Betrachtung der logiſchen Lehren der Megariker führen zu können.

Zuvor aber wenden wir uns wieder zu ihrer Lehre vom Seienden, wobei uns denn am meiſten die paradoxen Sätze des Diodoros Kronos beſchäftigen werden. Ariſtoteles [30]) legt den Megarikern überhaupt den Satz bei, nur dann habe etwas das Vermögen zur Thätigkeit, wenn es wirklich in Thätigkeit ſei, wenn es aber nicht wirklich in Thätigkeit ſei, habe es auch nicht das Vermögen. Man ſieht, wie dies auf den Satz zurückkommt: nur das Wirkliche ſei möglich. Der Sinn dieſes Satzes in ſeiner Beziehung zur Megariſchen Lehre iſt nicht leicht zu verkennen; er floß aus der Aufhebung des Werdens und mithin auch des Vermögens, aus welchem etwas wird. Die Megariker, von welchen Ariſtoteles ſpricht, wollten ſagen: es giebt kein anderes Vermögen als das Vermögen des einen Guten, d. h. Gottes, und das, was Gott iſt, iſt er auch wirklich und nicht bloß dem Vermögen nach, ſo daß Vermögen und Wirklichkeit nur der Vorſtellung nach von einander getrennt werden können, wirklich aber eins ſind.

Dieſe Lehre hat nun Diodoros Kronos noch weiter ausgeführt und zwar in zwei Punkten, von welchen der eine etwas Bedenkliches an ſich trägt, wenn man ihn mit der geſammten Lehre der Megariker vergleicht. Zuerſt der unbedenkliche Punkt iſt der, daß er nicht nur ſagte, alles Mögliche ſei wirklich, ſondern auch alles Wirkliche ſei nothwendig. Unbedenklich nenne ich dies, weil wohl niemand erwarten wird, daß die Lehre der Megariker ſich anders ausgeſprochen haben werde, nachdem einmal die Frage über das Nothwendige und Zufällige, ſo wie über das Freie angeregt worden war. Alles

30) Met. IX, 3.

iſt ihr ja nur das nothwendig Wahre. Dagegen das Bedenkliche liegt darin, daß Diodoros auch den Begriff des Möglichen erweitert zu haben ſcheint, indem er ſetzte, nicht nur das Wirkliche ſei möglich, ſondern auch das, was wirklich ſein werde. Wie? dürfte man fragen, ſollte er denn ein Werden angenommen haben? Unmöglich, wenn er der Megariſchen Lehre treu blieb, und alles ſcheint uns ihn doch als einen echten Megariker anzukündigen.

Wenn man in den Ueberlieferungen, in welchen uns dieſe Lehre mitgetheilt wird, Aufſchluß über dieſes Räthſel ſucht, ſo könnte man geneigt werden anzunehmen, nur zur Führung ſeines Beweiſes, daß nichts möglich ſei, was nicht nothwendig, ſei von ihm angenommen worden, daß etwas wirklich werden könne, wie es denn den Megarikern gar nicht ungewöhnlich war, aus dem, was ihre Gegner, nicht aber ſie zugaben, gegen Andersdenkende zu ſchließen. Seinen Beweis nemlich führte er, vom Begriffe des Wahren ausgehend [31]), und er wird etwa in folgenden Gliedern gegangen ſein: Wahr ſei das, was entweder ſchon ſei oder noch ſein werde; das aber, was ſein werde, ſei dann, wann es geworden ſei, etwas, was ſchon iſt; mithin ſei wahr das, was zu irgend einer Zeit iſt; ferner aber das, was zu irgend einer Zeit iſt, ſei zu dieſer Zeit nothwendig, denn es ſei unveränderlich, als ein Wahres nemlich, welches nicht in ein Falſches verwandelt werden könne [32]) und mithin ſei ſowohl das Vergangene, als das Zukünftige unveränderlich, alſo auch nothwendig. So ſcheint in dieſem Beweiſe das Gewordenſein nur vorausgeſetzt zu werden, um in aller Rückſicht den Unterſchied des Möglichen von dem Nothwendigen aufzuheben.

Doch wie wahrſcheinlich auch dieſe Meinung ausſehen

31) Darin ſtimmen überein Cic. de fato 6. 7; Plut. de rep. Stoic. 46; Arrian. disp. Epict. II, 19.

32) Cic. de fato 7. Nec magis commutari in falsa ea posse, quae futura sunt, quam ea, quae facta sunt, sed in factis immutabilitatem apparere.

mag, ſie wird den wenig befriedigen, welcher noch einen andern Ausweg ſieht und dabei die ſeltſame Manier betrachtet, in welcher die Megariker, und Diodoros nicht unter den letzten, ihre Paradoxie verfolgten, ohne doch nur ſophiſtiſche Künſte treiben zu wollen. Man kann wohl nicht leugnen, daß dieſe Männer durch ſpeculative Einſicht, wenn gleich auf einſeitigem Wege, zu ihren Seltſamkeiten in der Darſtellung verleitet worden ſind. So iſt es ja beſtändig gegangen und ſo geht es noch; wer in der Bahn des Gewöhnlichen wandelt, kann ſich leicht vor dem Paradoxen hüten, aber nicht ſo leicht der, welcher eine Einſicht ſucht, die nicht auf dem Markte des Lebens gefunden wird.

Um nun zuerſt zu zeigen, daß jenem Satze des Diodoros, es werde etwas wahr ſein, was jetzt noch nicht wahr iſt, noch ein tieferer Sinn, als der einer bloß polemiſchen Annahme, zum Grunde liege, verbinden wir mit ihm einen andern, der noch paradoxer klingt, nemlich: es ſei nichts in Bewegung, ſondern nur etwas in Bewegung geweſen[33]). Der verneinende Theil dieſes Satzes überraſcht nicht; er ſteht mit vielen Beweiſen in Verbindung, welche wir, da ſie größtentheils auf den Zenoniſchen Beweiſen gegen die Bewegung beruhn und in unſern Zeiten oft genug beſprochen worden ſind, übergehn wollen, und iſt mit der Lehre der Eleaten und der Megariker, welche alles Werden und mithin alle Bewegung aufhebt, in der deutlichſten Uebereinſtimmung. Um ſo mehr überraſcht der bejahende Theil dieſer Lehre. Aber eben dieſer ſteht auch in einer ziemlich genauen Beziehung zu dem vorher betrachteten Satze des Diodoros. Dies leuchtet daraus ein, daß jener die Wahrheit des Zukünftigen, dieſer die Wahrheit des Vergangenen behauptet, während er die Wahrheit des zwiſchen dem Vergangenen und dem Zukünftigen liegenden Uebergehens aus dem einen in das andere gänzlich leugnet. Daß

33) Sext. Emp. adv. math. X, 85. *κινεῖται μὲν οὐδὲ ἕν, κεκίνηται δέ.*

nun die Wahrheit des Vergangenen nicht bloß zum Behuf der Polemik vorausgesetzt wird[34]), leuchtet theils aus der Art ein, wie der bejahende Satz dem verneinenden entgegengesetzt wird, theils aus den Beweisen, welche Diodoros für seinen Satz zu geben suchte.

Etwas anderes scheint es mit einem Beweise zu sein, welcher von Diodoros gebraucht wurde, um überhaupt die Unmöglichkeit des Vergehens zu zeigen, und welcher, wie überhaupt die Beweise des Diodoros pflegen, an ein ganz sinnliches Beispiel sich hält. Er schließt: wenn die Mauer vergehn sollte, so würde dies entweder geschehn, wenn die Steine zusammengefügt sind oder wenn sie von einander getrennt sind; nun vergeht sie aber weder in der einen noch in der andern Zeit, folglich vergeht sie überhaupt nicht[35]). In diesem Beweise nemlich scheint die Verschiedenheit des Frühern und des Spätern nur nach den Voraussetzungen der Gegner angenommen zu werden, um zu zeigen, daß auch bei diesen Annahmen das Vergehen oder die Veränderung überhaupt unbegreiflich bleibe. Jedoch, vergleichen wir ihn mit den frühern Sätzen, so möchten wir wohl die Vermuthung nicht unterdrücken können, daß auch er etwas mehr als bloß Verneinendes darbiete. Denn auch in ihm wird die Wahrheit des Vergangenen, des Zusammengefügtseins, und des Zukünftigen, des Getrenntseins, gesetzt, das dazwischenliegende Uebergehn aber aus dem Einen in das Andere aufgehoben.

Es ist wohl klar, daß dem Diodoros der Begriff des Werdens oder des Uebergehns aus dem Nichtsein in das Sein ein ganz unwissenschaftlicher schien und daß er nur in dieser Beziehung das gegenwärtige Werden, nicht aber das ge-

34) Dies scheint Herr D. annehmen zu wollen; s. pag. 65; aber ich finde, daß er über diesen Punkt nicht so fleißig gewesen ist, als sonst; denn er hat die Beispiele und Beweise, von welchen unten die Rede sein wird, ganz übergangen. Er folgt hierin Spalding. S. dessen Vindiciae philosophorum Megaricorum. §. 12.

35) Sext. Emp. adv. math. X, 347.

genwärtige Sein verwarf. Darin ſtimmte er ja mit den Eleaten auf das Genaueſte überein. Allein ſchwieriger iſt es, ſich darüber zu entſcheiden, wie er die Wahrheit des Vergangenen und des Zukünftigen feſthalten konnte, wenn er das Werden überhaupt verwarf. Um es kurz zu ſagen, wie es uns dünkt, ſeine Abſicht möchte wohl nicht geweſen ſein, das vergangene und das zukünftige Werden als etwas Wahres zu ſetzen, ſondern nur das vergangene und das zukünftige Sein. Unter den Beiſpielen, welche Diodoros zur Erklärung ſeiner Meinung anführte und welche ihrem wahren Sinne nach nicht leicht zu verſtehen ſind[36]), findet ſich eins, welches zu zeigen ſucht, daß ein Satz in der vergangenen Zeit wahr ſein könne, während derſelbe Satz in der gegenwärtigen Zeit immer[37]) falſch ſei. So, wenn eine Kugel nach der Decke geworfen werde, dürfe man nicht ſagen: die Kugel berührt die Decke, ſo lange ſie ſtiege, nachdem ſie aber die Decke berührt habe, ſei der Satz in der vergangenen Zeit richtig: die Kugel hat die Decke berührt. Die Vorſtellungsweiſe, welche hierbei zu Grunde liegt, ſcheint mir nur darauf auszugehn, die Unbegreiflichkeit des untheilbaren Moments in der Zeit nachzuweiſen. Dieſe drückt das angeführte Beiſpiel gut genug aus, wenn man ſich die Kugel und die Decke als abſolut harte Körper denkt. Das Berühren iſt alsdann ein abſolut Momentanes; es hat keine Dauer; es dauert nicht einmal ſo lange, als man ſagt: es iſt, und in welcher Zeit man alſo von ihm als einem gegenwärtigen ſprechen möge, immer iſt der Satz falſch[38]).

36) Sext. Emp. adv. math. X, 97. f. Die beiden erſten Beweiſe ſehen freilich leeren Sophismen ſehr ähnlich; vielleicht ſind ſie doch in Megariſchem Sinne zu retten; doch ſind meine Vermuthungen zu vag, als daß ich ſie mittheilen möchte.

37) Das Immer ſteht nicht im Text (l. l. §. 101.), muß aber verſtanden werden, wenn nicht der ganze Satz eine bloße Trivialität enthalten ſoll.

38) Man kann ſich hierbei an die Art erinnern, wie Zenon das Unendlichkleine im Raum leugnete. Daß Diodoros räumliche Atome nur in polemiſcher Vorausſetzung annahm, haben ſchon Andere richtig vermuthet.

Dieſe Art zu denken iſt Eleatiſch genug; ſie konnte auf jede Art des Werdens angewandt werden, da das Werden immer im abſolut Momentanen beſteht. Mit dem Gewordenen aber, mochte Diodoros meinen, ſei es ein anderes; wie es auch geworden ſein möge, es ſei und inſofern habe es Anſpruch, für ein Wahres gehalten zu werden.

Will man aber die ganze Bedeutung dieſes Satzes im Sinne der Megariker auffaſſen, ſo muß man ſich nicht an die ſinnlichen Beiſpiele ſtoßen, welche Diodoros nur gebraucht haben kann, um ſeinen Gegnern die Unhaltbarkeit ihrer Meinung vom Werden, ſelbſt von ihrem Standpunkte aus, fühlbar zu machen. Wir müſſen vorausſetzen, daß er ſolche Gegner vor ſich hatte, welche das Werden ohne alle Reſtriction für wahr hielten; nun unternahm er vielleicht etwas Unausführbares, indem er dieſe, von ihrem Standpunkte ausgehend, zu bekehren ſuchte; aber er wollte ſie vielleicht auch nur verwirren, und unglücklich möchte es ihm ergangen ſein, wenn er dadurch auch uns über ſeine wahre Lehre, die auf einem ganz andern Standpunkte lag, verwirrt haben ſollte. Doch giebt es einige Winke, die uns auf den richtigen Standpunkt leiten können. Haben wir nicht die Ueberlieferung, daß er ein Megariker war, und mit ihr die Kenntniß der poſitiven Wahrheit, von welcher er ausging? Wir müſſen ſonach annehmen, daß Diodoros die Wahrheit eines unveränderlich Guten vorausſetzte, deſſen Bewußtſein wir nur in der reinen Vernünftigkeit haben, während alle ſinnliche Trübung unſeres Bewußtſeins nur Schein iſt, der uns das Gute verdunkelt. Nun konnte es ihm aber auch nicht entgehn, daß in unſerm Bewußtſein das Scheinbare mit dem Wahren immer gemiſcht iſt, ſo wie ja auch die Eleaten dies anerkannt hatten, und demnach mußte er, der Richtung ſeiner Schule gemäß, wie wir früher zu zeigen geſucht haben, dahin ſtreben, in dem Bewußtſein des Menſchen das zu unterſcheiden, was dem ſinnlichen Schein angehört, und was der Wahrheit. Dies zu beſtim-

men, ſuchte er das reine Werden, die Form des Sinnlichen, von dem, was in unſerm Bewußtſein iſt, auszuſcheiden, hoffend, ſo den wahren Inhalt des Denkens feſthalten zu können. Man könnte ſeine Gedanken in der Formel ausdrücken: Ziehe von allem Gedachten das Werden ab, ſo haſt du das Wahre in ihm. Daß er ſo dachte, ſagt Cicero: Wahres könne nicht in Falſches verwandelt werden, weder Zukünftiges, noch Vergangenes; aber in dem ſchon Gewordenen ſei es offenbar geworden, daß es unveränderlich ſei; weil dies in einigem Zukünftigen nicht offenbar ſei, halte man es auch nicht einmal für nothwendig [39]). Wenn überhaupt philoſophiſche Sätze ohne alle Zweideutigkeit ausgedrückt werden können in der wandelbaren Sprache, ſo iſt wohl hier ein ſolcher ganz klarer Ausdruck vorhanden. Diodoros meint, alles Wahre iſt unveränderlich, aber nicht alles erſcheint uns unveränderlich; und ſo iſt es mit dem, was wir das Zukünftige, ſo wie mit dem, was wir das Vergangene nennen; zwiſchen beiden aber iſt der Unterſchied, daß dieſes uns als ein Unveränderliches auch ſinnlich erſcheint, wärend es zukünftige Dinge giebt, deren Unveränderlichkeit wir nicht erkennen, weil das Zukünftige unſerm Bewußtſein nicht ſinnlich gegenwärtig iſt.

Vielleicht liegt in dieſer Deutung etwas, was denen, welche in der Geſchichte der Philoſophie noch ein wenig nach alter Weiſe, d. h. zu feſt am Buchſtaben haftend, forſchen, zu kühn ſcheinen wird. Allein in keinem Gebiete der Geſchichte iſt Kühnheit ſo nothwendig, als in dem der Geſchichte der Philoſophie, denn ſonſt wird man nie die innern Gründe der Lehren ſehn, welche in der fragmentariſchen Ueberlieferung ſich mehr andeuten, als ausſprechen. Den Buchſtaben freilich muß man feſthalten, damit die Kühnheit nicht Verwegenheit werde, aber man muß ihn drängen und drücken, daß er ſeine Rede

39) De fato 7. Nec magis commutari ex veris in falsa ea posse, quae futura sunt, quam ea, quae facta sunt; sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam quia non appareat, ne necesse quidem videri.

von ſich gebe. Und mehr glauben wir auch hier nicht gethan zu haben; damit dies jedoch einleuchtender werde, wollen wir noch einiges hinzuſetzen. Wenn das, was wir dem Diodoros zugeſchrieben haben, ihm angehören ſollte, ſo würde er gewiſſermaaßen die Wahrheit der Wahrnehmung zugelaſſen haben. Dies anzunehmen ſcheint uns auch die Art zu berechtigen, wie der Skeptiker Sextos ihn ſeine Lehre von dem Bewegtwordenſein auseinander ſetzen läßt. Es iſt etwas bewegt worden, ſoll er geſagt haben, der Vernunft gemäß; denn das, was früher an dieſem Orte geſchaut wurde, wird jetzt an einem andern Orte geſchaut, welches nicht ſein würde, wenn es nicht bewegt worden wäre [40]). Aus dieſer Argumentation geht wenigſtens ſo viel hervor, daß er die Sinne nicht für durchaus untüchtig hielt, auf irgend eine Spur des Wahren uns zu führen. Aber nach der Lehre der Megariker muß er dann wohl auch auf irgend eine Weiſe unterſchieden haben zwiſchen dem Wahrgenommenen und der in der Wahrnehmung geſchauten Wahrheit. Daß er nun dieſen Unterſchied zu beſtimmen geſucht habe, indem er das Werden von dem Gewordenen ſchied, iſt freilich nur eine Vermuthung, aber in dem Zuſammenhange, in welchem ſeine Lehre von dem Bewegen und von dem Bewegtwordenſein mit ſeiner Lehre von dem Geſchautwerden ſteht, ſcheint uns jene Vermuthung einige Haltung zu finden.

Doch wir würden uns vergeblich hierauf berufen, wenn wir nicht im Stande wären, aus der ganzen Tendenz der Megariſchen Schule hierüber etwas Allgemeines nachzuweiſen. Wenn wir nun aber bemerken, daß die Megariker mit der Eleatiſchen Schule das Streben gemein hatten, die wahr-

40) Adv. mathem. X, 86. *κεκίνηται δὲ κατὰ λόγον· τὸ γὰρ πρότερον ἐν τῷδε τόπῳ θεωρούμενον, τοῦτο ἐν ἑτέρῳ νῦν θεωρεῖται τόπῳ· ὅπερ οὐκ ἂν ἐγεγόνει, μὴ κινηθέντος αὐτοῦ.* Das *θεωρεῖσθαι* iſt zwar ein ſehr gewöhnlicher Ausdruck des Sext. Emp.; aber doch könnte es der eigenthümliche Ausdruck des Diodoros ſein, um das Wahrnehmen des Wahren zu bezeichnen und von dem *αἰσθάνεσθαι* zu unterſcheiden.

Einheit aller Dinge durch die Vernunft zu erkennen, dabei aber auf die Erforſchung des Sittlichen ſich richteten und zu beſtimmen ſuchten, was denn eigentlich das Gute ſei, ſo kann es uns auch nicht entgehn, daß ſie dabei auf die Erſcheinungen des Guten in der menſchlichen Seele Rückſicht zu nehmen gleichſam gezwungen waren. Daß jedoch das Gute in der menſchlichen Seele werde, mochten ſie nicht zugeben, allem Werden abhold, ohne doch leugnen zu können, daß es zuweilen in der Seele erblickt werde, zuweilen nicht. Welchen Ausweg ſollten ſie nehmen? Iſt nicht hier dasſelbe geſetzt, was dort von Diodoros behauptet wurde, daß nemlich die Seele zum Guten nicht bewegt werde, aber doch jetzt ſie zum Guten bewegt worden ſei, da ſie früher auf eine ganz andere Weiſe beſchaffen erblickt wurde? Nun erinnere man ſich daran, daß nach dem Cicero den Megarikern das Gute das iſt, was immer daſſelbe bleibt, alſo in der menſchlichen Seele das Feſte, das, was nicht mehr in der Bewegung iſt. Wenn ſie nun alles andere, als das Gute, für nichts achteten, ſo blieb ihnen nichts anderes übrig, als nur die feſten Beſtände, welche in der menſchlichen Seele erblickt werden, für den Ausdruck des Wahren zu halten; wogegen ſie das, was in der Mitte zwiſchen den feſten Beſtänden der Seele liegt, das Uebergehen aus dem einen in den andern, nur als etwas Scheinbares betrachteten.

Noch von einer andern Seite wollen wir dieſe Richtung ihrer Lehre in das Klare zu ſetzen ſuchen. Bei den Eleaten ſpielte der Begriff des Vollkommenen eine große Rolle und in verſchiedenen Formen ſuchten ſie zu zeigen, daß der Begriff des wahrhaft Seienden mit dem Begriffe des τέλειον eins ſei. Eben dahin ſtrebte auch die Lehre der Megariker, wenn Stilpon vom Weiſen zu zeigen ſuchte, daß er nichts bedürfe und wenn überhaupt die Megariker lehrten, das wahrhaft Seiende ſei das Gute, d. h. das Ziel alles Strebens, das Vollkommene. Wie nahe ſteht nun der Begriff des Voll-

kommenen dem Begriffe des Vollendeten? Das συντελεστικόν, welches dem Diodoros das Wahre ist, während das παρατατικὸν das Falsche [41]), erinnert nicht nur an das τέλειον der Eleaten, sondern ist mit ihm wesentlich eins, wenn man die zeitliche Beziehung, welche in jenem freilich mit eingeschlossen ist, von ihm absondert. Und diese Absonderung der sinnlichen Form, um dies noch zuletzt zu erinnern, muß man allerdings in allen indirecten Darstellungen, welche Diodoros von seiner Lehre versuchte, vornehmen, wenn man das Positive derselben sich entwickeln will. So ist auch in der Art, wie er das Bewegtwordensein festhielt, der Ort, in welchem, wie er lehrt, das Ding geschaut wird, nur als eins der Ueberbleibsel zu betrachten, welche der indirecten Darstellungsweise von den Ansichten der Gegner, von welchen sie ausgeht, anhängen bleiben.

Suchen wir nun das Ganze zusammenzufassen, so können wir sagen: Die Megariker strebten nicht nur die Nichtigkeit der sinnlichen Erscheinung, sondern auch das Wahre in ihr nachzuweisen. Zu diesem Zwecke zeigten sie, wie das Vollendete wahr sein könne, wenn auch das Werden, welches immer nur in dem gegenwärtigen Momente nicht ist, sondern wird, durchaus nichtig sei; denn in der sinnlichen Erscheinung finden sich zwei wesentlich verschiedene Momente, nemlich das, was in einem beständigen Uebergehn aus dem Einen in das Andere sei, und dies sei der reine, sinnliche Schein, dagegen aber auch das Feste, das Gute in der Seele, welches zwar in der Zeit zur Erscheinung komme und der menschlichen Seele sich offenbare, und von ihr vor der sinnlichen Erscheinung für ein bloß Mögliches gehalten werde, aber an und für sich ewig und nothwendig sei. Dies müsse der Philosoph erkennen, welcher durch den sinnlichen Schein hindurch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen wolle.

41) Sext. Emp. X, 91.

Wir haben nun noch einiges über die logiſchen Sätze, welche uns von den Megarikern überliefert worden ſind, zu ſagen. Sie können in zwei Claſſen eingetheilt werden, von welchen die eine allgemeine Regeln oder Verfahrungsweiſen angiebt, die andere aber gewiſſe Trugſchlüſſe, welche die Aufmerkſamkeit mehr reizen, als befriedigen. Die Ordnung der Unterſuchung muß uns zuerſt auf die erſte Claſſe führen, da wohl natürlich die einzelnen Trugſchlüſſe, wenn ſie überhaupt mit den allgemeinen Regeln in Verbindung geſtanden haben, auf dieſe ſich gründen werden.

Ehe wir jedoch in das Einzelne uns einlaſſen, ſei es erlaubt, eine allgemeine Bemerkung hier einzuſchalten. Nachdem die Sophiſten mancherlei logiſche Unterſuchungen in Gang gebracht hatten, anknüpfend an ganz einzelne Bemerkungen, welche mehr auf die Sprache gingen, als auf das Denken, hatte Sokrates zuerſt die Unterſuchung über den Begriff angeregt und mit dem ihm eigenthümlichen Eifer betrieben. Sein Streben ging beſonders auf die Definition, und die Methode, zu ihr zu gelangen, war ihm die Induction, freilich in einem etwas andern Sinne, als in welchem dieſes Verfahren jetzt gewöhnlich genommen wird. Wenn nun hierin eine allgemeine Einſicht in das wiſſenſchaftliche Verfahren überhaupt ausgedrückt iſt, ſo könnte es verwundern, daß unter den Schülern des Sokrates nicht nur die Megariker, ſondern auch Antiſthenes und die Kyrenaiker auf ſehr einſeitige, ja offenbar ſophiſtiſche Sätze in dem logiſchen Theile ihrer Lehre kommen. Allein es erklärt ſich dies wohl daraus, daß theils Sokrates ſeine Methode nicht auf beſtimmte Formeln zurückgeführt, ſondern ſie nur ſeinen Schülern einzuüben geſucht hatte, theils ſeine Schüler, indem ſie nun die Lehre in ſicheren Formeln ausdrücken wollten, auf die ſophiſtiſchen Formeln ſtießen, welche nicht unberückſichtigt gelaſſen werden konnten, und wenn man auch den Sokratiſchen Gegenſatz gegen ſie feſtzuhalten ſuchte, vielleicht eben dadurch zu andern einſeitigen Richtungen führ-

ten. Hauptſächlich ſcheinen jedoch die, welche das Sokratiſche Princip nicht in ſeiner ganzen Ausdehnung aufgefaßt hatten, von dem Sokratiſchen Verfahren ſelbſt verwirrt worden zu ſein. Denn indem dieſes die Unvollkommenheit der Begriffserklärungen durch das ganze Gebiet der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe zu zeigen ſuchte, um zur Vollkommenheit des Begriffs zu führen, ſcheinen ſeine Schüler nicht immer den Zweck dieſes Verfahrens erkannt, ſondern ihn mit dem Mittel verwechſelt zu haben. So finden wir, daß die Sokratiker zweifeln, ob eine richtige Erklärung gegeben werden könne, ja wir finden, daß ſie geradezu jede Erklärung verwerfen.

Nun würde es kaum der Mühe werth ſein, dieſe ſtammelnde Kindheit der logiſchen Formeln auszulegen und uns zum Verſtändniß zu bringen, denn wir ſind längſt über ſie hinweg zu vollſtändigerem Ausdruck gekommen und ſchon Chryſippos bemerkte, daß die vormals bewunderte Weisheit des Stilpon in Schwäche ſich verkehrt habe [42]; wenn es nicht doch theils nothwendig ſchiene, das Andenken Sokratiſcher Männer von dem Vorwurfe ſophiſtiſcher Künſte zu retten, theils auch zu hoffen ſtünde, daß wir auch in den einſeitigen logiſchen Formeln eine Beziehung zur poſitiven Lehre der Männer, welche ſie aufſtellten, finden dürften. Was das Letztere betrifft, ſo lehrt uns Chryſippos den Weg, indem er die Fragen der Megariker als ſolche bezeichnet, welche gegen die Wahrheit der ſinnlichen Vorſtellung gerichtet ſind [43]. Damit trifft er nun gewiß einen der Hauptpunkte, auf welchen die negativen Formeln der Megariker abzielten, ob er übrigens damit den ganzen Umfang ihrer Polemik bezeichnet habe, dürfte zu bezweifeln ſein. Nur ſoviel möchten wir wohl in voraus annehmen, daß die logiſchen Lehren der Megariker, wenn nicht durchaus, ſo doch größtentheils zu

42) Plut. de Stoic. rep. 10.

43) Plutarchos a. a. O. ſagt zum Chryſippos: δέδιας, μή τινας περισπάσωσιν ἀπὸ τῆς καταλήψεως.

polemiſchen Zwecken aufgeſtellt worden ſeien; denn ſie ſind faſt alle negativer Art und wir finden nicht bloß bei den Megarikern die Anſicht, daß die logiſche Kunſt, wenn nicht ausſchließlich, doch hauptſächlich zur Vertheidigung der Wahrheit diene [44]).

Wir fangen beim Stilpon an, die logiſchen Lehren der Megariker zu unterſuchen, weil wir in den Sätzen, welche uns von ihm überliefert worden ſind, welche aber wahrſcheinlich zum großen Theil Gemeingut der Megariſchen Schule waren, den meiſten Zuſammenhang erblicken. Ihm wird der berüchtigte Satz zugeſchrieben, es laſſe ſich nicht Eins von dem Andern ausſagen, ein Satz, der übrigens viel älter iſt, als Stilpon. Daß dieſer Satz nur im Scherz gegen die Sophiſten von ihm gebraucht worden ſei, möchte ich dem Plutarchos nicht glauben, der überdies in dem Lobe des Mannes mehr ſeine Sitten, als ſeine Schriften vor Augen gehabt zu haben ſcheint [45]). Der Satz des Stilpon geht davon aus, daß es ein offenbares Axiom ſei, die Dinge, welche mit verſchiedenen Worten bezeichnet werden, ſeien verſchieden [46]). Damit hängt auch wohl die Lehre des Diodoros zuſammen, kein Wort ſei zweideutig, ſondern nur dunkel [47]). Ferner aber wird vorausgeſetzt, daß verſchiedene Dinge auch von einander getrennte Dinge ſeien [48]) und aus dieſen beiden Vorausſetzungen wird ſodann gefolgert, daß ein Ding, von welchem verſchiedene Prädicate ausgeſagt werden könnten, von ſich ſelbſt getrennt ſein müßten, z. B. Sokrates der Muſiker getrennt von Sokrates dem Weiſen.

44) cf. Diog. Laert. VII, 40.

45) Adv. Colot. 22. 23. Ich verſtehe nicht, wie Herr D. von dieſer Lehre der Megariker ſagen kann: diversa enim diversis non convenire ajebant, verum ea tantummodo, quae in ipsa rei notione inessent.

46) Simplic. in Arist. phys. fol. 26. a. *ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερά ἐστι.*

47) Gell. noct. att. XI, 12.

48) Simpl. l. l. *καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων.*

Wenn man nun dieſe Beweisführung betrachtet, ſo geht ſie an und für ſich nur gegen die Möglichkeit, verſchiedene Prädicate von einem und demſelben Subjecte auszuſagen und konnte zu zwei Arten des Gebrauchs dienen, nemlich theils nachzuweiſen, daß nicht zu der einen Zeit das Eine, zu einer andern Zeit etwas Anderes von einem Dinge ausgeſagt werden könne, welches mit der Megariſchen Lehre von der Nichtigkeit der Veränderung zuſammenhängen würde; theils auch darzuthun, daß keine Begriffserklärung möglich ſei, indem doch in einer jeden ſolchen mehr als ein Prädicat dem Subjecte beigelegt werden muß. Wir werden ſehen, daß dieſer doppelte Gebrauch jener Beweisführung dem Stilpon nicht unbekannt geweſen zu ſein ſcheint. Aber der Satz: die Dinge, welche mit verſchiedenen Worten bezeichnet werden, ſind verſchieden, war noch einer andern Anwendung fähig; denn auch das Subject und das Prädicat eines und deſſelben, nicht identiſchen Satzes müſſen als verſchiedene Worte, welche alſo nicht auf daſſelbe Ding beziehbar ſeien, betrachtet werden; und in dieſem Sinne hob Stilpon's Satz die Richtigkeit aller Sätze auf [49]). Es geht hieraus hervor, daß die Polemik des Stilpon nicht allein gegen die Wahrheit der Veränderung gerichtet war, welches auch die Beiſpiele beſtätigen, durch die ſein Satz erläutert wird. Es ſoll nicht geſagt werden dürfen, das Pferd laufe, noch der Menſch ſei gut, denn etwas anderes ſei das Laufen und das Pferd und etwas anderes der Menſch und das Gute. Nun iſt klar, daß in dem erſten Beiſpiele das Prädicat ein Veränderliches, in dem andern aber ein Beharrliches, Weſentliches, ja nach der Lehre der Megariker das allein Wahre und Beſtändige bezeichnet, ſo daß alſo durch die Lehre der Megariker nicht nur die Wahrheit der Sätze angegriffen wurde, welche ein Sinnliches und

49) Plut. adv. Col. 23. *οὔ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον.*

Veränderliches aussagen, sondern auch derer, welche das Bleibende irgend einem Subjecte beilegen.

Was nun den Sinn ihrer Polemik gegen die Sätze, welche Veränderliches ausdrücken, betrifft, so ist er schon oben angedeutet worden, und darüber kann wohl kein Streit sein, da die Polemik der Megariker gegen die Bewegung dasselbe Ziel verfolgt. Schwieriger aber möchte es scheinen, zu erklären, warum sie auch die Sätze, welche Bleibendes ausdrücken, verwerfen, sogar mit dem Bewußtsein von der Verschiedenheit beider Arten der Sätze. Es ist wohl kein Zweifel, daß sie hierbei an ihrem Satze festhielten, daß jedes Verschiedene von dem getrennt sei, von welchem es verschieden ist, denn darauf berief sich auch Stilpon nach dem Plutarch, indem er meinte, wenn das Gute mit dem Menschen dasselbe sei, so könne es nicht von der Speise prädicirt werden, sei es aber nicht mit dem Menschen dasselbe, sondern von ihm verschieden, so sei es auch von ihm zu trennen und nicht von ihm auszusagen. Allein uns kommt es nicht so wohl auf seine polemischen Gründe, als auf den Sinn seiner Polemik an, und diesen finden wir in diesen Gründen, welche Veränderliches und Bleibendes, Scheinbares und Wahres so ganz nach Einem Maaße behandeln, wohl schwerlich ausgesprochen. Jene Polemik gegen die Sätze, welche Veränderliches aussagen, mochte gegen einen Protagoras oder Aristippos gerichtet sein, diese dagegen galt auch gegen einen Platon. Wie mochten so verschiedene Philosophen in gleichem Sinne widerlegt werden?

Indem wir nun aber die Richtung der Megarischen Lehre gegen den Platon bemerken, müssen wir uns daran erinnern, daß dem Stilpon auch polemische Sätze gegen die Begriffe beigelegt werden. Bei der Untersuchung hierüber gerathen wir gleichsam in die innern Gemächer der Sokratischen Schulen und in ihnen uns zurecht zu finden, würde nicht möglich sein, wenn uns nicht die Vergleichung der einen mit der andern zu Hülfe käme. Daß die Kyrenaiker, welche offenbar

dem Sokratiſchen Princip ſich mehr entfremdet haben, als irgend eine andere Sokratiſche Schule, die Begriffe ganz aufhoben und nur Zuſtände (πάθη), nicht das Weſen der Dinge für erkennbar hielten, kann uns nicht in dem Grade befremden, als daß wir auch beim Antiſthenes und bei den Megarikern Aehnliches finden. Wenn wir aber ſehen, daß dieſe die Definition der Begriffe für unmöglich hielten, ſo können wir nicht anders, als annehmen, daß ſie von dem Streben des Sokrates nach der vollkommenen Definition, welches ſich ſelbſt niemals genügte, betrogen worden ſind, das, was Sokrates immer ſuchte und nie gefunden zu haben glaubte, für etwas Unmögliches zu halten. Doch ſcheint dabei auch die Polemik gegen die Platoniſche Ideenlehre großen Einfluß gehabt zu haben. Anders wenigſtens können wir es nicht verſtehen, was uns von Antiſthenes geſagt wird, daß er gegen die Lehre von der Realität der Ideen polemiſirt habe, indem er meinte, den Menſchen zwar ſehe er, aber nicht die Menſchheit [50]). Derſelbe Sokratiker lehrte, daß man nicht erklären könnte, was ein Ding ſei; denn die Definition ſei nur eine lange Rede, jedes Ding aber habe ſein eigenthümliches Wort und nichts anders könne von ihm ausgeſagt werden, von Einem gelte nur Eins, und was ſonſt von ihm geſagt werden könnte, würde nur eine Vergleichung mit andern ihm ähnlichen Dingen ſein, wie wenn man ſagen ſollte, das Silber ſei wie Zinn [51]). Wir ſind geneigt anzunehmen, daß auch Eukleides ihm hierin inſoweit beiſtimmte, als durch ſeine Auseinanderſetzung die Möglichkeit der Erklärung aufgehoben werden ſollte; denn wie wir ſchon geſehen haben, den Megarikern überhaupt wird dieſe Lehre ebenfalls zugeſchrieben. Aber in einem Punkte wich Eukleides vom Antiſthenes ab und was er darüber ſagte, kann man nur als Polemik gegen die Lehre des Antiſthenes anſehen; er wollte nemlich auch die vergleichenden

50) Tzetzes chil. VII v. 606.
51) Arist. met. V, 29; VIII, 3.

Sätze nicht zugeben, denn entweder werde Gleiches mit Gleichem oder Gleiches mit Ungleichem verglichen; wenn man aber Gleiches mit Gleichem vergleiche, so sei die Vergleichung unnütz, indem man lieber von der Sache selbst sprechen sollte; vergleiche man aber Gleiches mit Ungleichem, so ziehe die Vergleichung vom Wahren ab [52]). Dies war nun eine noch weiter getriebene Zurückweisung der Begriffserklärung, denn wenn Antisthenes in ihr noch eine Vergleichung des Dinges mit gleichartigen Dingen sehen konnte, so meinte dagegen Eukleides, auch in dieser Rücksicht sei die Erklärung entweder unnütz oder falsch. Am offenbarsten nun ist die Polemik gegen die Begriffserklärungen in der Megarischen Schule beim Stilpon, denn wenn von diesem gesagt wird, daß er die Arten oder Ideen aufhob [53]), so liegt darin auch, daß er die Begriffserklärungen, welche nur durch die höhern Begriffe gegeben werden können, für unmöglich gehalten habe. Und hier stoßen wir denn wieder auf seine Aufhebung der Sätze überhaupt. Von seinen Gründen gegen die Arten ist der eine gegen das Allgemeine überhaupt gerichtet. Denn, sagte er, ein Mensch ist nicht mehr Mensch als der andere; wenn wir aber vom Menschen überhaupt sprechen, so meinen wir nicht den einen und nicht den andern, mithin keinen. Hiernach würde er die allgemeinen Begriffe verworfen haben, weil sie

52) Diog. Laert. II, 107. *καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει, λέγων ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι· καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτῶν δεῖν μᾶλλον, ἢ οἷς ὁμοιά ἐστιν, ἀναστρέφεσθαι· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν.* Die gewöhnlichen Uebersetzungen genügen nicht. *λόγος* übersetzt Tennemann durch Schluß, ohne Grund. Die gewöhnliche Uebersetzung des *παρέλκειν* durch supervacaneum esse, ist offenbar falsch; denn überflüßig ist nur die Vergleichung des Gleichen mit Gleichem, die Vergleichung mit Ungleichem ist aber falsch. Das *παρὰ* hat hier, wie in vielen Zusammensetzungen eine schlimme Bedeutung. So wird auch *παράγειν* gebraucht. Plat. Phaedr. p. 252. d.

53) Diog. Laert. II, 119. *ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη, καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα· οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν, οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε· καὶ πάλιν τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν· οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον.* Cf. Is. Casaub. ad. h. l.

nur leere Abſtractionen ſeien, denen nichts Wirkliches entſpreche. Der andere Grund des Stilpon drückt, wie mir ſcheint, noch deutlicher ſeine Meinung aus. Das Kraut, ſagte er, iſt nicht das, was gezeigt wird; denn Kraut war vor tauſend Jahren, alſo iſt dies nicht Kraut. Man ſieht, wie dieſe Beweisführung die Platoniſche Lehre von der Ewigkeit der Ideen, welche als Vorbilder der ſinnlichen Dinge betrachtet werden, vorausſetzt, davon aber ausgehend, die Beziehbarkeit des Ewigen auf ein zeitlich Erſcheinendes leugnet. Wir können uns dieſe Polemik nur aus dem Sinne der ganzen Megariſchen Lehre erklären, da wir keine andere Thatſache mit ihr zu vergleichen wiſſen. Demnach müſſen wir ſagen: Stilpon, ausgehend von der Vorausſetzung, das Wahre ſei nur Eins, wollte alle Trennung des Wahren zu einer Vielheit und alle Vermiſchung deſſelben mit dem Veränderlichen vermeiden, und da er ſah, wie durch die Platoniſche Ideenlehre das Wahre in mehrere, von einander unterſchiedene Arten zerlegt und wie dieſe Arten in ſinnlichen Erſcheinungen abgebildet und dieſe jenen verähnlicht gefunden werden ſollten, ſo verſuchte er zu zeigen, daß die Arten nichts als leere Abſtractionen, von der ſinnlichen Erſcheinung entnommen, ſeien, das Wahre aber für etwas ganz anderes gehalten werden müſſe, als das, was auf irgend eine Weiſe ſinnlich nachgewieſen werden könne, weil ja von Platon ſelbſt zugegeben werde, es ſei ein Ewiges. So ſcheinen mir die Sätze genommen werden zu müſſen: der Menſch iſt nichts, denn er iſt weder der eine, noch der andere Menſch, d. h. der höhere Begriff iſt nichts, denn ſeine Wahrheit läßt ſich nicht einmal im Sinnlichen nachweiſen, und das Kraut iſt nicht das, was gezeigt wird; das Gezeigte nemlich iſt ein Sinnliches, unter dem Kraute aber wird nach der Platoniſchen Vorausſetzung eine überſinnliche Wahrheit verſtanden.

Dieſe Polemik gegen die Arten ſteht nun, wie ſchon geſagt, in der genaueſten Verbindung mit der Polemik gegen

die Sätze, welche Eins von einem Andern aussagen. Denn die Arten können überhaupt alle die Begriffe, welche den Dingen Bleibendes darstellen, vertreten, so daß Stilpon die Arten aufhebend gemeint hätte, damit werde auch jeder Satz aufgehoben, welcher von einem Andern irgend etwas Ewiges und wahrhaft Wahres aussagen wollte. Wenn man diese Erklärung gelten läßt, so würde man den wahren Sinn, welcher der Megarischen Polemik gegen die Sätze zum Grunde liegt, in die Formel zusammenfassen können: Vergängliches und Nicht-Wahres von etwas auszusagen, sei offenbar gegen die Wahrheit, aber eben so falsch sei es, das Wahre einem Andern als dem Wahren selbst beizulegen. Es ist dies der Gipfel der Megarischen oder vielmehr der griechischen Liebe zum Paradoxen, einen Satz aufzustellen, der nicht nur alle übrigen Sätze, sondern auch sich selbst aufhebt; aber ihn deswegen, und weil ihn ein Neuling, wie Plutarch, für Scherz hält, als bloße Spielerei oder als sophistische Polemik gegen Sophisten zu betrachten, ist nicht erlaubt, so lange nicht aus entscheidenderen Autoritäten diese Meinung Bestätigung finden sollte.

Nun würde aber die Aufhebung aller Sätze auch alle Rede aufgehoben haben, wenn nicht dabei eine stillschweigende oder auch ausdrücklich ausgesprochene Voraussetzung gewesen wäre, daß die Rede unter Menschen gelten möge, wenn sie auch nicht das Ideal der Wahrheit darzustellen im Stande sein sollte. Und in diesem Sinne konnte denn auch ein Unterschied gemacht werden zwischen wahren und falschen Sätzen, inwiefern nemlich das Scheinbare entweder an der Wahrheit einigermaaßen Theil habe, oder auch ganz von ihr entblößt sei. Von dieser Seite müssen wir einen Satz des Diodoros betrachten, welcher von der Wahrheit und Falschheit hypothetischer Sätze handelt. Nach ihm sind nur die hypothetischen Sätze wahr, in welchen das bedingte Glied nicht falsch sein kann, wenn das bedingende wahr ist[54]). Man sieht, daß Diodoros

54) Sext. Emp. adv. math. VIII, 113.

nur ſolche hypothetiſche Sätze gelten laſſen wollte, welche eine nothwendige Verbindung ausſagen, und ſo ſtand denn ſeine logiſche Vorſchrift in der genaueſten Verbindung mit ſeiner Lehre, daß alles nothwendig ſei.

Es bleibt uns nun noch übrig, einiges über die einzelnen Trugſchlüſſe, welche den Megarikern zugeſchrieben werden, zu ſagen. Daß dieſe Trugſchlüſſe von ihnen zu wahrhaft ſophiſtiſchen Zwecken erfunden und benutzt worden ſeien, würde man wohl nur dann anzunehmen haben, wenn ſich kein andrer Gebrauch von ihnen denken ließe; denn da wir es mit Sokratiſchen Schülern und zum Theil mit ſolchen Männern zu thun haben, deren Charakter, wie der des Eukleides und des Stilpon, bei den Alten in großer Verehrung ſteht, ſo wird wohl die mildere Auslegungsweiſe immer den Vorzug vor der ſtrengern verdienen. Nun läßt ſich aber wenigſtens von einigen Trugſchlüſſen der Megariker zeigen, daß ſie vielleicht ſie ſelbſt getäuſcht haben und ohne Zweifel von ihnen gebraucht wurden, um ihrer poſitiven Lehre zu dienen, und wenn man dieſer Spur folgt, ſo wird man wie von ſelbſt auf Vermuthungen über den philoſophiſchen Gebrauch auch anderer Sophismen geführt, zu Vermuthungen, meine ich, welche vielleicht täuſchen mögen, aber doch eine gewiſſe Wahrſcheinlichkeit haben und wenigſtens dazu dienen, ein vorſchnelles Urtheil abzuweiſen.

Vom Eukleides wird uns geſagt, er habe die Beweiſe angegriffen durch Widerlegung nicht der Vorderſätze, ſondern der Schlußſätze[55]). Dieſer indirecten Manier, finden wir, iſt ſeine Schule getreu geblieben, wie es denn auch nach der Art ihrer Lehre nicht anders möglich war. So ſuchte Alexinos die Lehre der Stoiker von der Welt, daß ſie das Beſte ſei, von ihren eigenen Vorausſetzungen ausgehend, zu widerlegen[56]), und wird überhaupt als einer der eifrigſten Gegner des Zenon

55) Diog. Laert. II, 107.
56) Sext. Emp. adv. math. IX, 108.

genannt, welches wohl gewiß mit der Richtung der Megarischen Philosophie zusammenhängt, denn diese war der Richtung der Stoischen Philosophie in den wichtigsten Punkten ganz entgegengesetzt. So gehn auch die Beweise des Diodoros gegen die Bewegung von den Voraussetzungen oder Schlußsätzen seiner Gegner aus. Wir wollen dies an einem Beispiele zeigen, welches wir aus mehreren Gründen wählen, unter andern auch, weil diese Schlußart die Erfindung des Diodoros gewesen zu sein scheint; wenigstens unter den Schlüssen des Zenon von Elea findet sie sich nicht.

Es wird vorausgesetzt, was die Gegner des Diodoros bewiesen zu haben glaubten, daß ein jeder Körper aus einer Menge untheilbarer Bestandtheile zusammengesetzt sei. Gesetzt nun ein solcher zusammengesetzter Körper sollte in Bewegung gesetzt werden, so würde zuerst eine theilweise Bewegung in ihm entstehen müssen, indem nothwendig zuerst die dem bewegenden Körper zunächstliegenden Bestandtheile bewegt werden müßten, welche dann wieder die übrigen mit ihnen zusammenhängenden Bestandtheile in Bewegung setzen würden. Damit nun aber der ganze Körper in Bewegung gesetzt werde, ist es nöthig, daß die bewegten Theile das Uebergewicht über die ruhenden haben, denn nur dadurch können sie die ruhenden Theile in Bewegung setzen. Mithin muß, wie Diodor sich ausdrückt, in dem zusammengesetzten Körper zuerst Bewegung dem Uebergewichte nach entstehen, ehe die gänzliche Bewegung erfolgt. Nun nimmt ferner Diodoros an, ein Körper bestände aus drei Bestandtheilen, von welchen zwei ursprünglich in Bewegung gesetzt würden, so würde das ganze System des Körpers ursprünglich dem Uebergewichte nach, nachher aber in gänzlicher Bewegung sein; aber er vermehrt allmälig die Zahl der Bestandtheile und zeigt, wie erst die zwei Bestandtheile in gänzlicher Bewegung waren und mithin die drei Bestandtheile anfangs in Bewegung dem Uebergewichte nach, dann in gänzlicher Bewegung, wenn aber der vierte Be-

ſtandtheil hinzugeſetzt wird, auch dieſer in Bewegung gerathen muß, weil ihn die drei, nunmehr in gänzlicher Bewegung befindlichen Beſtandtheile überwältigen und ſo weiter fort, ſo daß zuletzt ſich ergiebt, wenn auch ein Körper aus 10000 Beſtandtheilen beſtehn ſollte, von denen nur zwei bewegt würden, doch allmälig die 9998 urſprünglich ruhenden Beſtandtheile von den zwei urſprünglich bewegten in Bewegung geſetzt werden würden. Dann aber zeigt er, daß dies mit der Vorausſetzung ſtreite, der Körper, welcher bewegt werden ſolle, müſſe zuerſt dem Uebergewichte nach bewegt werden, weil es ungereimt ſei zu ſagen, daß zwei Beſtandtheile das Uebergewicht über 9998 hätten, und endlich ſchließt er, weil nichts dem Uebergewichte nach bewegt werde, ſo werde auch nichts gänzlich und *mithin überhaupt nichts* bewegt[57]). Man muß hierbei vorausſetzen, um dieſen letzten Schluß zu verſtehn, daß Diodoros gegen ſolche Gegner ſtritt, welche nicht nur annahmen, daß jeder Körper aus untheilbaren Beſtandtheilen, ſondern auch aus einer unbeſtimmbaren Menge ſolcher Atome zuſammengeſetzt ſei; ſetzt man dies voraus, ſo ſieht man wohl, daß der Beweis des Diodoros einige Scheinbarkeit hatte, deren Grund wir hier nicht weiter unterſuchen wollen.

Von dieſem Trugſchluſſe nun iſt nur ein kleiner Schritt zu einigen Trugſchlüſſen, welche dem Eubulides mit mehreren andern beigelegt werden, ich meine die Trugſchlüſſe, welche unter dem Namen des Haufenſchluſſes (σωρείτης) und des Kahlkopfs berühmt ſind. Die Stärke des Diodoriſchen Beweiſes beruht hauptſächlich auf der Allmäligkeit des Bewegtwerdens und dieſe vergleicht entweder Diodoros ſelbſt oder der, welcher uns über ſeinen Schluß Bericht erſtattet, mit der Art, wie allmälich ein Haufe entſteht, oder jemand grauköpfig wird[58]). Jeder ſieht die Aehnlichkeit mit den vor-

57) Sext. Emp. adv. math. X, 113 f. Etwas anders erklärt ſich dieſen Schluß Spalding vindic. philos. Megaric. §. 11.

58) Ib. 114.

her angeführten Schlüſſen. Es wird nemlich im Schluſſe vom Haufen gefragt, ob ein Korn einen Haufen, und im Kahlkopf, ob der Verluſt eines Haares einen Kahlkopf mache [59]), und wenn dies verneint wird, zeigt man, daß doch allmälig durch Hinzulegung eines Korns ein Haufe und durch Wegnahme eines Haares ein Kahlkopf werde. Iſt es nicht höchſt wahrſcheinlich, daß von beiden Megarikern, dem Eubulides, wie dem Diodoros, dieſe Schlüſſe zu gleichem Zwecke gebraucht wurden? Sie wollten zeigen, die Stetigkeit des Werdens ſei unbegreiflich, und aus der Unbegreiflichkeit des Werdens wollten ſie ſodann auf ſeine Nichtigkeit ſchließen. Es läßt ſich jedoch auch noch ein anderer logiſcher Gebrauch dieſer Schlüſſe denken, nemlich zur Nachweiſung, daß alle Gradunterſchiede, als deren etwas materielle Repräſentanten der Haufe und der Kahlkopf angeſehen werden können, nur einer willkührlichen Beſtimmung fähig ſind.

Eine andere Bedeutung mögen dem Eubulides die Trugſchlüſſe unter dem Namen der Elektra, des Verborgenen und des Verhüllten gehabt haben. Dieſe drei Trugſchlüſſe ſind von derſelben Art; ſie ſollen zeigen, daß man zugleich etwas kennen und nicht kennen könne, ſo wie Elektra ihren Bruder Oreſtes, als er aus der Fremde zurückkehrte, kannte, d. h. von ihm wußte, aber auch nicht kannte, d. h. ihn nicht erkannte. Wenn man bemerkt, daß Platon ein ganz ähnliches Kunſtſtück den Sophiſten in den Mund legt [60]), welche zeigen wollen, daß man nicht lernen könne, was man nicht weiß, ſo könnte man muthmaßen, Eubulides habe ſeine Trugſchlüſſe dazu gebraucht, zu zeigen, auch das Werden des Wiſſens, denn dies iſt doch das Lernen, ſei nicht möglich, ſondern nur das Sein des Wiſſens. Aber eine andere Vermuthung liegt faſt noch näher.

59) Dies hat Herr D. beſſer eingeſehn als Menage zum Diog. Laert. II, 108, wo man übrigens Auskunft über dieſen und andere Trugſchlüſſe findet.

60) Euthyd. p. 276. f.

Platon gebraucht noch an einer andern Stelle[61]) einen ähnlichen, wenn auch nicht ganz gleichen Beweis, um zu zeigen, daß jemand zugleich wiſſen und nicht wiſſen könne, wenn man nemlich von der Vorausſetzung ausgehe, daß das Wiſſen ſinnliche Empfindung ſei. Kaum, ſollte man meinen, habe den Megarikern der Gebrauch entgehen können, welcher von dieſer Beweisart für ihre Lehre zu machen war. Waren ſie doch auch, wie Platon, im Streit mit denen, welche das ſinnliche Erkennen für Wiſſen hielten; beruhte doch ihre ganze Lehre auf dem Gegenſatze zwiſchen der Wahrheit der Vernunft und zwiſchen dem Schein der ſinnlichen Vorſtellung, welcher keine wahre Gewißheit beiwohnt. Und dieſer Gegenſatz möchte ſich vielleicht in den Trugſchlüſſen des Eubulides recht auffallend dargeſtellt haben, wenn man annimmt, daß der Megariker unter dem Verhüllten oder Verborgenen die den Sinnen verborgene Wahrheit, unter der Art aber, wie der Verhüllte geſehen wird, die ſinnliche Vorſtellung und Empfindung verſtanden habe. Man erinnere ſich hierbei an die ganz ähnliche Art, wie Stilpon auf dieſen Gegenſatz aufmerkſam machte, indem er ſagte: das iſt nicht die ewige Idee, was da gezeigt wird. Sollte dieſe Vermuthung, weil ſie etwas zuſammengeſetzterer Art iſt, keinen Beifall finden, ſo wird man vielleicht der einfachern leichter Gehör geben, daß Eubulides nur ſchlechthin, ſo wie Platon, durch ſeinen Beweis die, welche an der ſinnlichen Empfindung kleben, zur Einſicht ihres Irthums führen oder wenigſtens verwirren wollte.

Was ſollen wir nun zu dem Trugſchluſſe des Eubulides ſagen, welcher unter dem Namen des Lügners bekannt iſt? — Es wird angenommen, ein Lügner ſagte, er lüge; ſoll man ſagen, er lüge, oder er lüge nicht? Wie man auch antwortet, immer wird es falſch ſein. — Schwer iſt es freilich nicht, dieſes Sophisma zu lö'en; aber ſchwerer iſt es zu ſagen, was Eubulides damit gewollt haben möge. Mir fällt etwas ein

61) Theaet. p. 165. b.

und für nichts mehr, als für einen Einfall will ich es gelten laſſen. Wie wenn Eubulides unter dem Lügner die Sinne verſtanden hätte, welche nach der Meinung der Megariker täuſchen und wohl auch zuweilen ihre Täuſchung ſelbſt zu geſtehen ſcheinen? So eben haben wir eine Vermuthung geäußert, daß er unter dem Verhüllten die Wahrheit, unter der verbergenden Hülle aber die ſinnliche Erſcheinung verſtanden habe und nicht übel würde jene ſymboliſche Andeutung zu dieſer paſſen. Auch ſo gar arg würde bei jener Vermuthung das Sophisma nicht ſein, denn es würde alsdann auf nichts weiter gezielt haben, als daß man den Sinnen nicht trauen könne, weil ſie nicht ſelten zu täuſchen pflegten.

Doch wer wollte alles ergründen, was der ſonderbare Mann im Sinn gehabt haben mag bei ſeinen verfänglichen Fragen? Schon zu lange, werden ernſthafte Männer meinen, haben wir uns mit dieſen Spielereien des griechiſchen Witzes beſchäftigt. Damit wir alſo nicht ſelbſt zum Spott werden, wie Eubulides mit ſeinen Schlüſſen zum Spott geworden iſt, wollen wir lieber die Muthmaaßungen, welche wir noch über den Lügner und über einen andern Trugſchluß, den Gehörnten, gefaßt haben, bei uns behalten; ja wir ſind ſogar bereit, alle unſere ſchönen Erklärungsverſuche aufzugeben, wenn uns jemand entgegnen ſollte, die Schlüſſe des Eubulides ſeien nur als Spiele ſeiner Laune oder als Beiſpiele, um zu zeigen, wie man nicht ſchließen ſolle, von ihm vorgebracht worden. Denn unſere Verſuche ſind nicht aus zu großer Neugier — einem großen Uebel in der heutigen gelehrten Welt — ſondern nur aus dem Wunſche entſtanden, einen Mann, der zu der Megariſchen Schule gezählt wird, oder vielmehr dieſe ganze Schule ſelbſt, gegen den Vorwurf leerer ſophiſtiſcher Künſte zu vertheidigen.

Wenn wir nun noch zum Schluſſe ſagen ſollten, was uns an den Megarikern gefalle und was nicht, ſo hoffen wir eben keinem bedeutenden Widerſpruche zu begegnen, wenn wir ihr

eifriges Dringen loben, daß nur das Gute das Wahre und das Wahre das Gute sei. Auch wird man wohl keinen Anstoß daran nehmen, daß sie das Gute den Geist und die Vernunft und Gott nannten, einzig darauf ihr Streben richtend, dieses ewig Gute und Wahre aus dem Flusse der Erscheinung herauszufinden. Endlich ist auch ihr Eifer einer Anerkennung werth, den Begriff des Wahren von allen Schlacken sinnlicher Vorstellungen zu reinigen. Aber man kann nicht leugnen, daß sie von ihrem Eifer sich zu weit führen ließen und ihrer unbedingten Verwerfung des Werdens, der Vielheit und Verschiedenheit, so wie der Ideen und der Sätze, endlich auch des Unterschiedes zwischen dem Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen wird nicht leicht jemand seinen Beifall schenken. Ihre Tugend war, daß sie das Wahre und das Gute als Ganzes wollten, ihr Fehler, daß sie zu der zahlreichen Klasse von Leuten gehörten, welche nichts Mittleres kennen zwischen dem Nichts und dem All, zwischen dem Irthum und der Wahrheit, zwischen dem Guten und dem Bösen, obwohl sich das ganze Leben der Menschen, so wie aller Dinge, in der Mitte zwischen diesen bewegt.